

---

## Sophia Agnes von Langenberg « fausse sainte » à Cologne dans les années 1620

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rives/156>  
DOI : 10.4000/rives.156  
ISBN : 978-2-8218-0004-5  
ISSN : 2119-4696

### Éditeur

TELEMME - UMR 6570

### Édition imprimée

Date de publication : 10 octobre 1999  
Pagination : 29-39  
ISSN : 2103-4001

### Référence électronique

« Sophia Agnes von Langenberg « fausse sainte » à Cologne dans les années 1620 », *Rives nord-méditerranéennes* [En ligne], 3 | 1999, mis en ligne le 22 juillet 2005, consulté le 24 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rives/156> ; DOI : 10.4000/rives.156

---

Ce document a été généré automatiquement le 24 avril 2019.

© Tous droits réservés

---

## *Sophia Agnes von Langenberg « fausse sainte » à Cologne dans les années 1620*

---

- 1 Le 11 janvier 1627, comparut, devant le conseil municipal de la ville impériale de Cologne, un haut dignitaire ecclésiastique exigeant de confronter dans les plus courts délais une veuve, appartenant au patriciat de la ville, à une religieuse clarisse : celle-ci est gravement malade, alors que son témoignage semble indispensable afin de juger la veuve qui vient d'être arrêtée pour sorcellerie <sup>(1)</sup>.
- 2 On ignore si la confrontation a eu lieu, mais l'on connaît l'issue du procès de la veuve, l'histoire de Catharina Henot étant un cas célèbre - parce que particulièrement énigmatique - de l'histoire des persécutions de sorcellerie en Allemagne <sup>(2)</sup>. Malgré ses origines huppées, la veuve a été condamnée à mort, et cela même comme la première victime d'une vague de persécution de sorcellerie qui - la seule qu'ait connue la ville de Cologne - s'étend de 1627 à 1630 et fait mourir vingt-quatre vic-times aux bûchers <sup>(3)</sup>.
- 3 A côté du cas émouvant de Catharina Henot, le cas de Sophia Agnes von Langenberg - c'est ainsi que s'appelle la religieuse - a su beaucoup moins attirer l'attention des historiens ; et ce que sait d'elle l'historiographie traditionnelle n'est guère flatteur : cette « magicienne », une « folle », passe pour la principale dénonciatrice de Catharina Henot (d'où la volonté de confronter les deux femmes)<sup>(4)</sup>. Cependant, derrière le cas de cette religieuse se cache, à la vérité, un destin non moins tra-gique et tout aussi exceptionnel que celui de « sa victime » : la dénon-ciation de la veuve est l'une des dernières manifestations d'une vie que tout semblait destiner, au départ, au chemin des autels ; cette vie se ter-mine par la condamnation à mort pour magie et sorcellerie : la reli-gieuse est exécutée le 31 janvier 1627, trois mois avant que Catharina Henot connaisse le même sort <sup>(5)</sup>.
- 4 Le cas de Sophia Agnes von Langenberg nous met ainsi en pré-sence d'une affaire de « fausse sainteté », phénomène étudié surtout, en ce qui concerne l'époque moderne, pour les pays du sud de l'Europe, à travers les procès d'Inquisition <sup>(6)</sup>. Aussi une comparaison s'impose-t-elle entre les cas méditerranéens et le sort de la religieuse colonaise ce dernier présenterait-il des différences importantes par rapport au déroulement « normal » du « désenchantement » d'un personnage en réputation de sainteté ?

- 5 Une réponse affirmative semble s'imposer sans difficulté : sous le règne de l'Inquisition, les condamnations pour sorcellerie déjà étaient fort rares ; condamner à mort une religieuse pour ses tribulations dévotionnelles semble avoir été une chose résolument inconcevable (7). Cela dit, les choses ne sont pas aussi simples dans la mesure où des institutions « méditerranéennes » ont été impliquées dans notre affaire « du nord ». En effet, le monastère des clarisses - dont la direction spirituelle était confiée aux franciscains conventuels - était une institution exempte, donc soumise, non pas à l'archevêque de Cologne (le prince-évêque Ferdinand de Bavière, mais directement à l'autorité papale dont un représentant important résidait dans la ville : le nonce apostolique. C'est celui-ci, et concrètement Pier Francesco Montoro, nonce de 1621 à 1624, qui le premier jette le doute sur la réputation de sainteté de Sophia Agnes. Et lorsque, quelques années plus tard, l'archevêque reprend l'affaire en main, le procès de sorcellerie qu'il engage contre la religieuse implique également une institution romaine : la procédure est autorisée par le Saint Office.
- 6 C'est à l'engagement du nonce que nous devons aussi nos sources principales : il s'agit de la correspondance avec le secrétariat d'État à Rome, ainsi que des matériaux que Montoro fait confisquer dès sa première intervention: les esquisses d'une biographie de la religieuse rédigée par son confesseur franciscain, ainsi qu'un journal spirituel (lui aussi écrit par le confesseur) qui, pour les derniers mois avant la saisie des documents, suit du jour le jour la vie de la religieuse (8).
- 7 Mais reprenons les choses dès le début : qui est cette religieuse et de quelle nature est sa réputation de sainteté ? Comment expliquer le « désenchantement » du personnage, et comment la fin tragique de l'affaire ?

## Réputation de sainteté et exercice de carismes

- 8 Sophia Agnes est la fille de Nicolaus von Langenberg qui, en 1622, est conseiller des princes de Newburg et de Brandenburg - ces deux princes qui, en 1609, à la mort du duc Jean Guillaume, font héritage de la duché de Kleve-Jülich-Berg (territoire voisin de Cologne). Il est probable que Nicolaus avait déjà été au service, de Jean Guillaume, qui, à l'encontre des deux héritiers, est toujours resté fidèle à la religion catholique. Or les territoires de ce dernier étant désormais sujet à de multiples changements confessionnels (9, il n'est pas étonnant que Nicolaus ait fait enclôtrer sa fille à Cologne - capitale du catholicisme dans la région, une ville qui n'a jamais sympathisé avec la Réforme (10).
- 9 Sophia entre chez les clarisses en 1614, elle prend le voile à peine quatre mois plus tard, et fait sa profession, l'année suivante, le 5 juin 1615 ; elle a alors 17 ans (11). Dès cette époque, la jeune religieuse semble mener une vie de piété exemplaire, et qui est conforme à bien des traits caractéristiques des modèles de sainteté féminine en « usage », depuis le bas Moyen Âge, en particulier chez les ordres mendiants : des liens étroits avec le directeur spirituel ; une expression fort émotive des sentiments religieux et « garnie » d'expériences mystiques et visionnaires ; une dévotion particulière pour l'Eucharistie, et une spiritualité dans laquelle la contemplation de la *Passion du Christ* occupe la place centrale. Contemplation qui, enfin, n'est pas sans volonté d'imitation - c'est le règne des cilices et des disciplines, la poussée à l'extrême d'une volonté de souffrir à l'image du Christ(12).

- 10 Les signes incontestables d'une sainteté de vie particulière ne se manifestent néanmoins qu'à partir de 1621. Comme tant d'autres per-sonnages aux dons charismatiques, Sophia passe par une sorte de crise initiatique qui est elle-même sans doute le résultat des longues années de vie ascétique : il s'agit d'une grave maladie (une fièvre « pestilentielle » accompagnée du mal caduc) qui amène la religieuse jusqu'au seuil de la mort. Or il convient de prendre à la lettre cette dernière formule ; car la maladie est rythmée par un cycle visionnaire dont le sommet est atteint lorsque Sophia, à l'heure même de sa mort, se voit guidée par un ange dans des territoires vagues de l'au-delà pour y rencontrer le Christ. C'est ce dernier qui, loin de l'accepter au paradis, la renvoie dans le corps délaissé sur terre. Mieux, ce renvoi s'accompagne d'une véritable « voca-tion » de la religieuse aux fonctions spirituelles qui seront les siennes « rentre donc [...] dans le corps [lui dit le Christ], et souffre patiem-ment en vertu de mon amour, non pas tant pour tes péchés que pour les péchés du monde, et pour l'Eglise chrétienne; car ce que tu me deman-deras pour mon honneur, pour le salut du prochain et pour la glorification de l'Eglise chrétienne, tu l'obtiendras par les mérites de ma passion »<sup>13</sup>.
- 11 La preuve évidente de l'authenticité de cette vocation est bien entendu la guérison de la religieuse elle-même, à la suite de l'aventure visionnaire. Il est vrai qu'après le réveil, cette guérison ne s'énonce pas encore de façon complète; toutefois, la fin heureuse est annoncée et Sophia sait la prédire : sur les demandes instantanées de la clarisse, c'est enfin le père confesseur qui, totalement bouleversé par les événe-ments, lui fait regagner la santé en touchant le corps de la malade avec le signe de la croix aux endroits des cinq plaies du Christ<sup>14</sup>.
- 12 Nous voici devant un type de sainteté qui correspond parfaitement au monde des guérisseurs extatiques : le saint, c'est un personnage limitrophe qui sait transgresser le seuil qui sépare la vie de la mort; en vertu de cette expérience, il est un « voyant » et peut devenir un intercesseur - au sens propre du terme<sup>15</sup>. Aussi les « clients » de Sophia ne se font-ils pas attendre.
- 13 Qui sont ces dévots ? La composition de ce groupe est facile à saisir. Il s'agit en premier lieu de personnes venant de l'entourage direct de la religieuse : des consœurs donc, et des membres de (la famille de) l'ordre des mendiants (franciscains, capucins). A côté de ce « réseau spirituel », jouent également les relations familiales ; car des laïcs aussi s'adressent à la sainte, mais il s'agit là, le plus souvent, de parents des clarisses.
- 14 Quant aux maux qui amènent les dévots à implorer les secours de la sainte, ils sont aussi bien de nature corporelle que spirituelle, encore que les affections de ce dernier type restent pour l'essentiel le fait du milieu clérical. Cependant, peu importe de quels maux il s'agit, Sophia les soigne par une même « technique » dont trois éléments semblent constitutifs. Il y a tout d'abord une sorte de consultation à caractère semi-confessionnel, consultation qui peut se faire par correspondance, mais prend aussi la forme d'entrevues personnelles. Dans les deux cas, la procédure théra-peutique vise à déceler les péchés du malade, la « cure » passe donc par une purification de la conscience de ce dernier. C'est aussi la condition pour que Sophia se mette à prier pour le dévot. Cette prière, deuxième élé-ment constitutif, ne fait donc parfois que « sceller », en prière d'interces-sion, la consultation précédente. Mais la prière est aussi une technique d'extase, le point de départ de nouvelles « aventures » visionnaires qui informent la sainte des états d'âme de celui qui l'implore. Sophia n'est-elle pas avertie une fois que l'âme d'un de ses clients est pendue au-des-sus de la bouche de l'enfer, tenue par la seule force d'un brin de cheveux ?

Une radicale conversion intérieure peut seule sauver le pécheur qui est sur le champ averti de cette vision par le confesseur de la religieuse...

- 15 Le « moyen d'investigation » visionnaire - voici le troisième élément constitutif, et aussi l'élément central ; les charismes de la sainte, en effet, sont la conséquence immédiate de ses contacts avec l'au-delà. Or vaguer dans ces sphères ne fournit pas seulement des informations sur les vivants : Sophia est aussi un intercesseur pour les âmes du purgatoire dont elle communique les messages. De même, la sainte possède le don prophétique : sans la conversion radicale des hommes les catastrophes à venir seront terribles, l'ire de Dieu menace les pécheurs - voici le ton de ces prédictions peu rassurantes, mais d'autant plus répandues à l'époque <sup>(16)</sup>. Remarquons toutefois que les critiques lancées de cette manière n'épargnent pas les autorités ecclésiastiques - à commencer par les supérieurs de l'ordre des confesseurs.
- 16 La réputation de sainteté de Sophia Agnes ne semble pourtant pas avoir souffert auprès des franciscains, encore que quelques réactions nerveuses de la part des critiqués (dont le provincial) sont certaines. C'est ce qui explique sans doute que les merveilles - splendide moyen d'autolégitimation - ne s'arrêtent pas au monastère des clarisses. On en vient ainsi à l'événement clé qui révèle l'affaire de Sophia au grand public : le dimanche de Pâques de l'année 1622 un crucifix en possession de la religieuse se met à saigner.

## Discretio spirituum et enjeux de pouvoir

- 17 Pour les pères confesseurs, ce miracle a dû constituer l'apogée de toute une série de merveilles, et ils n'hésitent pas à le rendre public sur le champ : le provincial des franciscains montre le crucifix le dimanche même, après le prêche, à ses auditeurs. Et « si je n'étais pas arrivé sur place », c'est ce que Montoro rapporte à Rome, « ils auraient déjà décidé de transporter le crucifix en procession à travers la ville entière » <sup>(17)</sup>.
- 18 C'est donc cet événement qui suscite l'intervention du nonce, et dans un premier temps cette dernière semble motivée surtout par le procédé « imprudent » des franciscains : tout le monde sait que, selon les règles du Concile de Trente, un miracle doit être vérifié avant d'être rendu public ; le procédé inverse, ne risque-t-il pas de créer des scandales ? Montoro va donc essayer d'étouffer les rumeurs et de réparer les dommages ; il renferme le crucifix dans un endroit inaccessible aux religieuses, il convoque une commission d'enquête ...
- 19 Toutefois, le nonce sait parfaitement que, derrière le prétendu miracle, il y a bien une prétendue sainte. Le corpus *delicti* appartient à la religieuse ; et l'événement s'est produit dans sa cellule ; le miracle, s'il est vrai, constituerait donc une preuve redoutable de la sainteté de la clarisse. Mais inversement, ce lien indique aussi la trame à suivre pour la vérification du miracle : l'effet merveilleux n'étant pas vérifiable en lui-même et pouvant aussi bien procéder des agissements du Diable que de la force divine, il faut enquêter sur la vie et sur les vertus de la religieuse. Montoro passe ainsi au moyen le plus sûr des techniques de la discretio spirituum<sup>18</sup>.
- 20 Or selon ces critères - à commencer par les origines familiales - de nombreux doutes sont permis. Le père de Sophia, quoique de religion catholique, est au service d'un prince calviniste ; la mère a été accusée de sorcellerie. Faut-il s'étonner alors du fait que Sophia elle-même ne semble pas disposer d'une vocation sincère ? Son entrée en religion du moins paraît avoir été motivée par une déception amoureuse... Mais il y a pire. Le « vice

de la chair » semble répandu au couvent, et il n'est pas sûr que Sophia ne soit concernée elle aussi, son confesseur étant un homme bien fait et très jeune pour son métier...

- 21 Compte tenu de ces objections, il n'est guère étonnant qu'en ce qui concerne le miracle, la commission d'enquête conclue finalement à une imposture : le crucifix est définitivement enlevé du monastère ; le confesseur est échangé contre un autre, plus expérimenté et plus âgé.
- 22 Les mesures prises par Montoro ne vont toutefois pas plus loin, et il vaut la peine de s'interroger sur les possibles motifs de cette attitude relativement indulgente ; celle-ci, en effet, est étroitement liée à des enjeux de pouvoir. Comme l'on a vu, le monastère des Clarisses était soumis à l'autorité papale ; pour le nonce apostolique il y avait donc des prérogatives à défendre, et ce principalement contre les « envies expansionnistes » de l'ordinaire et de ses ministres (en l'occurrence l'archevêque de Cologne, ainsi que son vicaire général)<sup>19</sup>. Or rien ne justifiait mieux la mainmise de ces concurrents sur une institution exempte que des scandales notables. A l'égard de l'affaire de la Langenberg, la position du nonce devait donc forcément être celle d'éviter les « excès » : si l'on ne pouvait en aucun cas laisser libre cours au « culte » de la Langenberg - du moins dès le moment où l'affaire était rendue publique -, il ne fallait pas non plus tomber dans l'excès inverse et pousser trop loin les sanctions; une solution intermédiaire était donc de mise, solution qui se résume assez bien dans la formule « calmer les choses en laissant le temps agir ».
- 23 Il reste que Montoro ne parvient que temporairement à calmer l'affaire. En 1626 au plus tard, le couvent devient le centre d'une affaire de possessions démoniaques dont plusieurs moniales sont les victimes. Les causes de ce tournant dramatique ne sont pas clairement saisis-sables à partir des sources dont on dispose. Tout laisse à penser néanmoins que Sophia est toujours au centre des événements. Ne pourrait-il pas s'agir d'un geste de défense de la part de la communauté contre une direction spirituelle devenue sans doute plus sévère depuis l'affaire du faux miracle ? Ne serait-on pas confronté aux effets d'un climat de plus en plus tendu également à l'intérieur de la communauté depuis le même événement ? Quoi qu'il en soit, que Sophia reste impliquée dans cette affaire, c'est d'abord ce qu'elle déclare elle-même. Lors des premiers interrogatoires conduits chez les clarisses afin de mieux saisir l'arrière-fond des possessions, Sophia avoue que c'est elle qui a envoûté les religieuses possédées. C'est du moins ce que rapporte la personne qui conduit l'interrogation. Or cette fois-ci il s'agit bien du vicaire général de Cologne, et l'on devine sans mal la justification de son intervention : le « désordre » qui règne chez les clarisses, le scandale public qui émane de ces possessions ayant lieu dans un couvent des plus distingués de la ville ; face à ce malaise, les pères confesseurs n'auraient pas agi de façon suffisamment résolue ; les remplacer est donc un impératif d'autant plus que l'intervention de l'ordinaire aurait été revendiquée par les familles des possédées<sup>20</sup>.
- 24 Appuyés par le nonce, les franciscains porteront plainte contre cette intervention, et en fin de compte, ils resteront les confesseurs des clarisses. Mais cela n'a pas empêché l'archevêque et son vicaire d'agir - du moins en ce qui concerne Sophia elle-même. A la suite de l'aveu mentionné plus haut, la religieuse est enlevée du monastère et conduite à Mechenich, château fort et prison du prince évêque dans la Cologne électorale. Elle y arrive le 28 mai 1626, huit mois avant son exécution. Pourquoi ce délai si considérable ? Visiblement, l'archevêque ne voulait pas risquer une condamnation de la religieuse sans accord de la part de Rome. Il a recours au Saint Office ; c'est l'attente de la réponse qui

explique le délai considéré, la décision de la congrégation datant du le novembre 1626. Malgré l'indulgence affichée de l'Inquisition en affaires de sorcellerie, Ferdinand a pu obtenir l'autorisation de procéder à la torture de la religieuse et d'en venir au jugement final<sup>21</sup>.

## Conclusions

- 25 L'engagement du Saint Office dans l'affaire de Sophia Agnes von Langenberg nous reconduit à la question des similitudes et des différences entre ce cas colonais et les affaires de fausse sainteté telles qu'on a pu les étudier pour les pays méditerranéens. Disons d'emblée qu'en ce qui concerne la « vocation » de la clarisse, ainsi que sa pratique de thaumaturge, les points communs l'emportent largement : la tradition archaïque des guérisseurs extatiques aussi bien que le modèle de la sainteté mystique féminine sont des phénomènes répandus aussi bien au nord qu'au sud des Alpes. Semble donc diverger surtout l'issue tragique de l'affaire. Cependant, ne concluons pas trop rapidement, à cet égard, à une spécificité du nord de l'Europe. Dans les régions « transalpines », le cas de Sophia Agnes von Langenberg ne semble guère avoir d'équivalent. Il est vrai que les affaires de « fausse sainteté » sont peu étudiées pour cette région ; en revanche, les vagues de persécution de sorcellerie commencent à être bien connues. Or parmi les victimes de celles-ci, l'on trouve certes tel ou tel guérisseur extatique d'origine populaire ; l'on trouve également un certain nombre de clercs. En revanche, une religieuse condamnée à mort pour sorcellerie semble un fait parfaitement inouï.
- 26 Tout se passe alors comme si le destin tragique de la religieuse avait été le résultat d'une rencontre malheureuse entre le sud et le nord la « détection » de la « fausse » sainte est mise en oeuvre par un habitué des affaires religieuses du sud de l'Europe, qui pourtant n'aurait jamais eu tendance à condamner une telle femme aux bûchers. *Vice versa*, les autorités ecclésiastiques « indigènes », bien moins hésitantes à l'égard des solutions sanglantes (les persécutions de sorcellerie sont à l'ordre du jour en Allemagne dans les années 1620. n'auraient sans doute jamais osé s'attaquer à une religieuse enclôtrée si le doute n'avait pas déjà pesé sur elle<sup>22</sup>.
- 27 Peut-on joindre à cette explication un élément supplémentaire l'incompréhension du Saint Office face aux « mentalités transalpines » en affaires de sorcellerie, en d'autres termes, la sous-estimation totale des risques que courait Sophia une fois tombée entre les mains de l'archevêque ? Ce serait aller bien trop loin. Si l'Inquisition était sceptique, normalement, à l'égard des procès de sorcellerie, elle n'aurait nullement la possibilité du pacte avec le diable. Visiblement, Ferdinand est donc parvenu à convaincre la congrégation du sérieux de l'affaire. Il reste que la décision du Saint Office était sans doute elle aussi influencée par des questions de pouvoir. En effet, il est fort possible que l'Inquisition ait cédé dans l'affaire de la Langenberg afin de rendre d'autant plus solide le refus de la mainmise de l'archevêque sur le monastère des clarisses.
- 28 Se rendre compte à quel point les calculs stratégiques et les questions de pouvoir jouaient dans une telle affaire de (« fausse ») sainteté, n'est sans doute pas le moindre des enseignements que nous fait cette histoire. Présupposer un discours « humanitaire » derrière les actions de certains des intervenants (en particulier derrière l'indulgence du nonce) serait ainsi une idée aussi erronée que celle que l'on se ferait des causes de sainteté en général en posant que celles-ci seraient décidées objectivement en fonction de la « véracité » des vertus ou des miracles du personnage en question. Cependant, gardons

nous aussi de préjugés inverses. Les différents intervenants dans le drame n'avaient certainement pas le sentiment d'« instrumentaliser » le cas de la Langenberg en le soumettant à leurs calculs de pouvoir. On a affaire à des « administrateurs de la foi », pour reprendre la formule de Jean-Pierre Dedieu<sup>23</sup>. et pour ces derniers, comme pour l'historien de nos jours, il relevait de la nature d'une telle affaire qu'elle était inséparable de ses implications (théologico-) politiques.

## NOTES

1. Cf. E W Siebel, *Die Hexenverfolgung in Köln*, Bonn, 1959, p. 55
2. Les présentations classiques de ce cas restent L. Ennen, *Geschichte der Stadt Köln*, vol. 5, Düsseldorf, 1880, p. 773-783 ; E W Siebel, *op. cit.*, p. 52-62.
3. Pour une synthèse récente de cette vague de persécution, voir G. Schwerhoff, « Hexenverfolgung in einer frühneuzeitlichen Großstadt - das Beispiel der Reichsstadt Köln », in *Hexenverfolgung im Rheinland. Ergebnisse neuerer Lokal- und Regionalstudien*, Bensberger Protokolle 85, Bergisch Gladbach, 1996, p. 13-56.
4. Voir L. Ennen, *op. cit.* ; E W Siebel, p. 54-56.
5. C'est Gérard Chaix qui a le premier donné un aperçu rapide de l'affaire (cf. G. Chaix, *De la cité chrétienne à la métropole catholique. Vie religieuse et conscience civique à Cologne au XVI<sup>e</sup> siècle*, Thèse pour le doctorat d'Etat, Strasbourg, 1994, p. 995-998 ; pour une présentation plus étendue, je me permets de renvoyer à mon article « A false living saint in Cologne in the 1620s. The case of Sophia Agnes von Langenberg », in M. Gijswijt-Hofstra, H. Marland et H. de Waardt, (éd.), *Illness and healing alternatives in Western Europe*, Londres, 1997, p. 80-97.
6. Cf. A. Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Turin, 1996, p. 431-464 ; A. Jacobson Schutte, « "Piccole donne", "grande eroine" santità femminile "simulata" e "vera" nell'Italia della prima età moderna », in G. Zarri et L. Scaraffia (éd.), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Rome et Bari, 1994, p. 277-301 ; J.-M. Sallmann, « La sainteté mystique féminine à Naples au tournant des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles », in S. Boesch-Gajano, *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, Rome, 1984, p. 681-702, ainsi que les différentes contributions in G. Zarri (éd.), *Finzione e santità ira medioevo ed età moderna*, Turin, 1991 ; pour l'Espagne, voir C. Guilhem, « L'Inquisition et la dévaluation du discours féminin », in B. Benassar (éd.), *L'inquisition espagnole. XVe-XIXe siècles*, Paris, deuxième édition, 1994, p. 193-236, ainsi que M. E. Perry, « Beatas and the Inquisition in Early Modern Spain », in S. Haliczer (éd.), *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, Londres, Sydney, New York, 1987, p. 147-168.
7. Pour la position relativement indulgente de l'Inquisition à l'égard de la sorcellerie, voir en particulier les différentes contributions de J. Tedeschi rassemblées in *id.*, *The prosecution of heresy. Collected studies on the Inquisition in Early Modern Italy*, Binghamton et New York, 1991.
8. Ces derniers documents font partie des archives de la nonciature de Cologne (ANC, archives aujourd'hui conservées à l'Archivio Segreto Vaticano (ASV) ; la correspondance du nonce est désormais éditée (cf. *Nuntiaturberichte aus Deutschland nebst ergänzenden*



*Aktenstücken. Die Kdlner Nuntiatur*, im Auftrage der Görresgesellschaft hrsg. v Erwin Iserloh, vol. VI: Nuntius Pietro Francesco Montoro 1621-1624, bearb. v K. Jaitner, 2 vol., Munich *et al.*, 1976 (NBK VI, 1/ 2) ; pour la nonciature de Cologne et pour ses archives, voir M. E Feldkamp, *Studien und Texte zur Geschichte der Kdlner Nuntiatur*, 3 vol., Collectanea Archivi Vaticani 30-32, Città del Vaticano, 1993-1995.

9. Le prince de Newburg se convertira au catholicisme, son « co-héritier » au calvinisme ; tous les deux avaient été des luthériens au départ.

10. Cf. R. W Scribner, « Why was there no Reformation in Cologne », in *id.*, *Popular culture and popular movements in Reformation Germany*, Londres et Ronceverte, 1987, p. 217-241.

11. Cf. ANC 83, f° 308v ; NBK VI, 1, p. 274 (dans une lettre du 14 mai 1622, Montoro mentionne que Sophia est alors âgée de 24 ans).

12. Pour ces traditions médiévales, voir R. Kieckhefer, *Unquiet souls. Fourteenth-century saints and their religious milieu*, Chicago et Londres, 1984, p. 32 et 89-121 ; pour les tendances contemporaines concernant la recherche de la souffrance dans le monde des religieuses, voir J. Le Brun, « Mutations de la notion de martyre au XVIII<sup>e</sup> siècle d'après les biographies spirituelles féminines », in Jacques Marx (éd.), *Sainteté et martyre dans la religion du livre*, Bruxelles, 1989, p. 77-90.

13. ANC 83, f 310v-311r.

14. *Ibid.*, f° 311v 312v

15. Pour toute une « gamme » de guérisseurs populaires qui correspondent à ce type de vocation, voir W Behringer, *Chonrad Stoeckhlin und die Nachtschar Eine Geschichte aus der frühen Neuzeit*, Munich, 1994 ; pour les analogies avec les traditions chrétiennes, voir P. Dinzelbacher, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart, 1981 ; *id.*, « Körperliche und seelische Vorbedingungen religiöser Träume und Visionen », in T. Gregory (éd.), *I sogni nel medioevo*, Rome, 1986, p. 57-86 ; voir également mon compte rendu du livre de Behringer, *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine* (1997 - 2. p. 360-362.

16. Voir, à titre d'exemple, D. W. Sabeau, « Ein Prophet im Dreißigjährigen Krieg. BuBe als soziale Metapher », in *id.*, *Das zweischneidige Schwert. Herrschaft und Widerspruch im Württemberg der frühen Neuzeit*, Francfort /Main, 1992, p. 78-112.

17. NBK VI, 1, p. 242.

18. Cf. J.-M. Sallmann, « Théories et pratiques du discernement des esprits », in *id.* (éd.), *Visions indiennes, visions baroques : les métissages de l'inconscient*, Paris, 1992, p. 91-116.,

19. Cf. A. Franzen, *Der Wiederaufbau des kirchlichen Lebens im Erzbistum Köln unter Ferdinand von Bayern, Erzbischof von Köln 1612-1650*, Münster, 1941, en particulier p. 244-246 et p. 255-265.

20. Cf. Historisches Archiv des Erzbistums Köln, E - Bc 5, f° 16 1r.

21. Cf. Archivio della Congregazione per la dottrina della fede, *Decreti 1626*, f 2 ; Biblioteca Apostolica Vaticana, *Barb. lat. 6334*, f. 314v.

22. Pour les vagues de persécution de sorcellerie dans les pays Germaniques, voir W Behringer, « Erträge und Perspektiven der hexenforschung », *Historische Zeitschrift*, 249 (1989. p. 619-640 ; G. Schormann, *Hexenprozeße in Deutschland*, Göttingen, deuxième édition, 1986 ; G. Schwerhoff, « Vom Alltagsverdacht zur Massenverfolgung. Neuere deutsche Forschungen zum frühneuzeitlichen Hexenwesen », *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, 46 (1995. 359-380.

23. J.-E Dedieu, *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède (XVI XVIII<sup>e</sup> siècle*. Madrid, 1989.